

Que signifie s'orienter dans la
pensée ?

*

Immanuel Kant 1786

*

Traduction

Jean-François Poirier

&

Françoise Proust

Si haut que nous placions nos concepts et à quelque degré que nous fassions ainsi abstraction de la sensibilité, des représentations *imaginées* leur sont toujours attachées dont la détermination proprement dite est de les rendre, elles qui ne sont pas dérivées de l'expérience, propres à l'*usage expérimental*. Car comment devrions-nous conférer (sens) et (signification) à nos concepts si ne leur était soumise quelque intuition (qui devra toujours être en fin de compte un exemple tiré de quelque expérience possible)? Si ensuite, d'une manière générale, nous retranchons de cette opération concrète de l'entendement l'image qui s'y mêle et en premier lieu la perception contingente donnée par les sens, puis même la pure intuition sensible, il ne reste que ce pur concept de l'entendement dont l'étendue est alors élargie et qui contient en tout état de cause une règle de la pensée. C'est de cette façon que la logique générale s'est elle-même constituée : et maintes méthodes *heuristiques* de pensée se tiennent peut-être encore dissimulées dans l'usage expérimental de notre entendement et de notre raison et elles pourraient bien enrichir la philosophie de maintes maximes utiles, même dans la pensée abstraite, si nous nous entendions à les extraire avec précaution de cette expérience.

C'est d'un principe de cette espèce que se réclamait expressément feu Mendelssohn, mais, pour autant que je sache, dans ses derniers écrits seulement (les *Mor-*

genstunden p. 165-66, *La Lettre aux amis de Lessing*, p. 33 et 67); il s'agit de la maxime selon laquelle il est nécessaire de s'*orienter* dans l'usage spéculatif de la raison (auquel il accorde d'ailleurs une très grande confiance et même l'évidence de la démonstration, quant à la connaissance des objets suprasensibles) à l'aide d'un moyen de se diriger qu'il nommait parfois le *sens commun* (*Morgenstunden*), parfois la *saine raison*, parfois le simple *entendement humain* (*La Lettre aux amis de Lessing*). Qui aurait pu penser non seulement que cet aveu serait préjudiciable à l'opinion avantageuse qu'il se faisait de la puissance de l'usage *spéculatif* de la raison dans les choses de la théologie (ce qui était effectivement inévitable); mais encore que même la saine raison commune, à cause de l'équivoque où il a laissé l'exercice de ce pouvoir, par rapport à la spéculation, serait menacé de servir de principe à l'exaltation et au détronement complet de la raison? Et c'est pourtant ce qui s'est produit dans la controverse qui a opposé *Mendelssohn* et *Jacobi*, principalement du fait des conclusions non dénuées d'importance du sagace auteur des *Resultate**; je ne veux cependant attribuer à aucun des deux l'intention d'ouvrir la voie à une manière de penser aussi pernicieuse, mais je préfère considérer l'entreprise de ce dernier comme un *argumentum ad hominem* dont on peut se servir à bon droit, pour sa simple défense, en mettant à profit contre l'adversaire le point faible qu'offre celui-ci. D'autre part, je montrerai que c'est en réalité seule la raison, et non un prétendu et mystérieux sens de la vérité, ou une intuition transcendante prenant le nom

* *Jacobi*, « Lettres à Moses Mendelssohn sur Spinoza », trad. franç., de J.-J. Anstett in *Œuvres philosophiques* de F. H. Jacobi, Paris, Aubier-Montaigne, 1946. — *Jacobi*, *Mendelssohn's Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* (Réponse à l'accusation de Mendelssohn concernant les lettres sur la doctrine de Spinoza), Leipzig 1786. — *Die « Resultate » der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen* (Les « Résultats » de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn examinés librement et critiquement), *Ibid.*²

de croyance sur lesquels tradition et révélation peuvent être greffées sans l'accord de la raison que, comme Mendelssohn l'a constamment affirmé avec une ardeur justifiée, seule la pure raison humaine proprement dite d'après laquelle il a jugé nécessaire et préconisé de s'*orienter*; à condition qu'en vérité soient supprimées la haute prétention de la faculté spéculative de la raison, et surtout son autorité (par la démonstration) qui est seule impérative, et qu'il ne doive lui être laissée, dans la mesure où la raison est spéculative, rien d'autre que la fonction de purifier le concept de raison commune de ses contradictions et de défendre contre ses propres attaques sophistiques les maximes d'une saine raison. — Le concept élargi et déterminé plus précisément du *s'orienter* peut nous aider à présenter avec netteté la maxime de la saine raison dans ses applications à la connaissance des objets suprasensibles.

S'*orienter* signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel (nous divisons l'horizon en quatre régions) trouver les autres, notamment le *levant*. Si je vois le soleil dans le ciel et si je sais qu'il est à présent midi, je sais trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est. J'ai nécessairement besoin, à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche. Je l'appelle un *sentiment*, parce que ces deux côtés ne manifestent pas apparemment dans l'intuition, de différence notable. Si, en traçant un cercle, sans qu'il soit besoin d'y faire une différenciation quelconque des objets, je n'avais cette faculté de différencier le mouvement de la gauche vers la droite du mouvement inverse et de déterminer ainsi *a priori* une différenciation dans la situation des objets, je ne saurais pas si je dois situer l'ouest à droite ou à gauche du point sud de l'horizon et achever ainsi le cercle en passant par le nord et l'ouest pour revenir au sud. Je ne m'oriente donc *géographiquement* malgré tous les *data* objectifs du ciel que par un principe de différenciation *subjectif*, et si un jour, toutes les constellations conservaient, par un miracle, la même configuration et la même position relative, à ceci près

qu'elles seraient maintenant orientées vers l'ouest et non plus vers l'est, aucun œil humain ne remarquerait le moindre changement dans la nuit étoilée suivante et même l'astronome, s'il ne prêtait attention qu'à ce qu'il voit et non, en même temps, à ce qu'il sent, serait inévitablement *désorienté*. Mais la faculté de différencier au moyen du sentiment de sa droite et de sa gauche, disposition certes naturelle mais devenue familière par un exercice fréquent, va lui venir tout naturellement en aide ; et il pourra, s'il pose son œil sur l'étoile polaire, non seulement remarquer le changement intervenu mais aussi *s'orienter* en dépit de celui-ci.

Je peux à présent élargir le concept géographique de ce procédé d'orientation et l'entendre comme suit : *s'orienter* en général dans un espace donné, et par suite de manière simplement *mathématique*. Dans l'obscurité, je m'oriente dans une pièce connue de moi si je puis saisir un seul objet dont j'ai la position en mémoire. Mais rien d'autre ne m'aide alors manifestement que le pouvoir de déterminer les situations selon un principe de différenciation *subjectif*, car je ne vois absolument pas les objets dont je dois trouver la position ; et, si quelqu'un, pour me faire une farce, avait mis à gauche, en conservant leur même disposition relative, tous les objets qui se trouvaient auparavant à droite, je ne me retrouverais plus dans une pièce où tous les murs seraient par ailleurs exactement identiques. Mais je ne tarderais pas à m'orienter par le simple sentiment d'une différence entre mes deux côtés, ma droite et ma gauche. C'est précisément ce qui se produit quand je dois marcher de nuit et bien me diriger dans des rues que je connais par ailleurs mais où je ne distingue à ce moment aucune maison.

³⁶ Pour finir, je peux même élargir encore plus ce concept puisqu'il consiste en la faculté de *s'orienter* non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais, de manière générale, *dans la pensée, c'est-à-dire logiquement*. On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de

l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition mais seulement un espace pour celle-ci ; dès lors ce n'est absolument plus selon les principes objectifs de la connaissance, mais uniquement selon un principe de différenciation subjectif, qu'elle est en mesure, dans la détermination de sa propre faculté de juger, de soumettre ses jugements à une maxime déterminée *. Ce moyen subjectif, le seul qui lui reste encore, n'est autre que le sentiment du propre besoin de la raison. On peut avant tout demeurer à l'abri de toute erreur à condition qu'on ne s'avise pas de juger lorsqu'on n'en sait pas autant que ce que requiert un jugement déterminant. L'ignorance en soi est donc la cause des bornes de notre connaissance mais non de ses erreurs. Mais lorsqu'il ne nous est pas loisible de vouloir ou non juger de manière déterminée de quelque chose, lorsqu'un *besoin* réel, et même un de ceux qui relève de la raison en soi, rend nécessaire le fait de juger ; et que, cependant, le manque de savoir nous restreint quant aux éléments requis par le jugement, il faut une maxime d'après laquelle nous rendions notre jugement ; car la raison veut à un moment ou à un autre être satisfaite. Car s'il a déjà été établi précédemment qu'il n'y a pas en l'occurrence d'intuition de l'objet ni même quelque chose de même nature que celui-ci qui nous permettraient de présenter à nos concepts élargis l'objet qui leur est adéquat et de leur garantir par conséquent leur possibilité réelle, il ne nous reste plus qu'à bien examiner pour commencer si le concept avec lequel nous voulons nous aventurer au-delà de toute expérience possible est exempt de contradictions ; et puis, qu'à soumettre au moins le rapport entre cet objet et les objets de l'expérience aux purs concepts de l'entendement ; ce qui ne nous le rend pas encore sensible mais

* *S'orienter* de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci.

nous fait tout de même penser quelque chose de suprasensible qui vaille pour l'usage expérimental de notre raison ; car sans cette précaution nous ne pourrions absolument pas faire usage d'un tel concept mais nous nous exalterions au lieu de penser.

Toutefois par ce moyen, c'est-à-dire par le seul concept, nous n'avons rien obtenu quant à l'existence de cet objet et de sa véritable connection au monde (somme de tous les objets d'expérience possibles). Mais à présent intervient le droit du besoin de la raison considéré comme principe subjectif, de supposer et d'admettre quelque chose qu'elle ne peut prétendre savoir par des principes objectifs ; et, par conséquent, de s'orienter par son seul besoin propre dans la pensée, dans l'espace incommensurable et, pour nous, empli d'une nuit épaisse, du suprasensible.

Il est possible de penser maints objets suprasensibles (car les objets des sens ne remplissent pas le champ tout entier de toute possibilité) alors que la raison ne ressent cependant aucun besoin de s'élargir jusque-là et encore moins d'admettre son existence. La raison trouve suffisamment à s'employer avec les causes qui sont dans le monde et se révèlent aux sens (ou qui, du moins, sont de même nature que celles qui se révèlent à eux) pour éprouver de surcroît la nécessité d'une influence des purs esprits de la nature, venant à son secours ; les admettre porterait au contraire préjudice à son usage. Car, puisque nous ne savons rien sur les lois en vertu desquelles ces êtres pourraient agir mais que nous en savons ou du moins pouvons espérer en apprendre encore beaucoup, à savoir sur les objets des sens, l'usage de la raison serait au contraire altéré par une telle supposition. Ce n'est donc pas un besoin, ce serait plutôt une pure présomption qui ne débouche sur rien d'autre que les rêveries de se lancer dans une telle recherche ou de jouer avec des chimères de cette sorte. Il en va tout autrement du concept d'un premier être originel, à la fois comme intelligence suprême et souverain bien. Car ne n'est pas assez que notre raison sente déjà un besoin de mettre le concept d'un être non-borné au fondement de tout ce qui est borné, et par

suite de toute chose*, ce besoin l'amène aussi à supposer l'existence de cette absence de bornes sans laquelle elle ne peut avancer aucun principe satisfaisant

* Comme la raison a besoin de supposer la réalité comme donnée pour établir la possibilité de toute chose, et qu'elle considère la diversité des choses seulement comme des bornes du fait des négations qui leur sont inhérentes, elle se voit dans la nécessité de poser comme fondement originel une possibilité unique, celle de l'être sans bornes mais de considérer toutes les autres comme dérivées. Comme la possibilité générale de chaque chose elle aussi doit être absolument trouvée dans l'ensemble de toute existence, et comme au moins le principe de la détermination générale permet à notre raison, de cette façon seulement, de distinguer le possible du réel, nous trouvons un fondement subjectif de la nécessité, c'est-à-dire un besoin de notre raison elle-même de poser comme fondement de toute possibilité l'existence d'un Être des plus réels (suprême). De là découle donc la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, les raisons subjectives de supposer quelque chose pour l'usage de la raison (qui reste au fond toujours un usage expérimental), étant tenues pour objectives — et par suite le besoin étant tenu pour un discernement. Ainsi en va-t-il de cette preuve et de toutes les preuves du vénérable Mendelssohn dans ses *Morgenstunden*. Elles ne servent à rien pour une démonstration. Mais elles ne sont absolument pas inutiles pour autant. Car sans même évoquer la belle occasion que ces développements extrêmement sagaces sur les conditions subjectives de notre raison donnent de connaître complètement cette faculté qui est la nôtre, à titre d'exemples durables pour cet usage, l'assentiment à partir du fondement subjectif de l'usage de la raison, quand les fondements objectifs nous font défaut et que nous sommes cependant dans la nécessité de juger, est toujours d'une grande importance ; seulement nous ne devons pas faire passer ce qui n'est qu'une supposition arrachée par la nécessité pour un libre discernement, afin de ne pas offrir sans nécessité à l'adversaire avec qui nous nous sommes pris à dogmatiser, des faiblesses qu'il pourrait exploiter à notre détriment. Mendelssohn n'avait sans doute pas pensé que dogmatiser avec la raison pure dans le champ du suprasensible menait tout droit à l'exaltation philosophique et que seule la critique de ladite faculté de la raison pouvait fondamentalement remédier à ce mal. Certes, la discipline de la méthode scolastique (celle de Wolff par exemple, qu'il recommande d'ailleurs pour cette raison), puisque tous les concepts doivent être déterminés par des définitions et toutes les démarches être justifiées par des principes, peut faire obstacle un temps à ces désordres, mais en aucune manière les empêcher tout à fait. Car de quel droit veut-on empêcher la raison qui, du propre aveu de Mendelssohn, a autrefois si bien réussi dans ce champ, de s'y avancer plus encore ? Et où se trouve alors la limite où elle doit s'arrêter ?

de la contingence de l'existence des choses dans le monde, et bien moins encore de la finalité et de l'ordre qu'on rencontre partout à un degré si admirable (dans les petites choses, parce qu'elles sont proches de nous, et plus encore dans les grandes). Si on n'admet pas un auteur intelligent, on ne peut en donner le moindre fondement *intelligible* sans tomber dans de pures inepties ; et, bien que nous ne puissions *prouver* l'impossibilité d'une telle finalité sans une cause première intelligente (car nous aurions alors des fondements objectifs suffisants pour cette affirmation et nous n'aurions pas besoin d'invoquer un fondement subjectif), en dépit du défaut de discernement, il reste tout de même un fondement subjectif suffisant pour *admettre* cette cause, à savoir que la raison a *besoin* de supposer quelque chose qui lui est intelligible pour expliquer à partir de là ce phénomène donné, puisque rien de ce à quoi elle peut sinon rattacher, ne serait-ce qu'un concept, ne répond à ce besoin.

Mais on peut considérer le *besoin* de la raison comme double : *premièrement* dans son usage *théorique*, *deuxièmement* dans son usage *pratique*. Je viens de mentionner le premier *besoin* ; mais on voit bien qu'il est seulement *conditionné*, c'est-à-dire que nous devons admettre l'existence de Dieu, *si* nous *voulons* juger des causes premières de tout ce qui est contingent, principalement dans l'ordre des fins effectivement situées dans le monde. Le *besoin* de la raison dans son usage *pratique* est bien plus important parce qu'il est *inconditionné* et qu'il nous sera nécessaire de supposer l'existence de Dieu non seulement lorsque nous *voulons* juger, mais parce que nous *sommes dans l'obligation de juger*. Car le pur usage pratique de la raison consiste dans la prescription des lois morales. Mais elles conduisent toutes à l'idée du *souverain bien* possible en ce monde, dans la mesure où il est seulement rendu possible par la *liberté* : soit à la *moralité* ; elles conduisent d'autre part à ce qui dépend non seulement de la liberté humaine mais aussi de la nature, c'est-à-dire à la plus haute félicité dans la mesure où elle est dispensée en proportion de la

moralité. Or la raison a *besoin* d'admettre un tel souverain bien qui soit *dépendant* et, en considération de celui-ci, une intelligence suprême comme souverain bien *indépendant* : et cela non pour en dériver le pouvoir d'obligation des lois morales ou les mobiles de leur observance (car ces lois n'auraient aucune valeur morale si leur principe moteur était dérivé de quelque chose d'autre que de la loi seule qui est pour soi apodictiquement certaine) ; mais seulement pour donner une *réalité objective* au concept du souverain bien, c'est-à-dire pour empêcher que celui-ci ne puisse seulement être tenu, avec la moralité tout entière, pour un simple idéal si n'*existait* nulle part ce dont l'idée accompagne inséparablement la moralité.

Ce n'est donc pas par une *connaissance* de la raison mais par le *besoin* * ressenti par elle que Mendelssohn (sans le savoir) s'est orienté dans la pensée spéculative. Et comme ce moyen de se diriger n'est pas un principe objectif de la raison, un principe de discernement mais un principe simplement subjectif (c'est-à-dire une maxime) du seul usage permis à la raison par ses bornes, une conséquence du besoin, et qu'il constitue *pour soi seulement* le fondement déterminant tout entier de notre jugement sur l'existence de l'être suprême, dont c'est seulement un usage contingent que de s'orienter dans les tentatives spéculatives faites sur cet objet : Mendelssohn a certes commis ici une erreur en attribuant pourtant à cette spéculation un pouvoir assez grand pour tout exécuter à lui seul par la voie de la démonstration. La nécessité du premier moyen (la spéculation) ne pouvait être acceptée que si l'on faisait l'aveu de l'insuffisance du second (la démonstration), aveu auquel sa sagacité l'aurait finalement conduit s'il

* La raison ne sent pas, elle discerne son insuffisance, et produit par la *pulsion de connaissance* le sentiment du besoin. Il en va par suite comme du sentiment moral qui n'est cause d'aucune loi morale, car celle-ci découle entièrement de la raison, mais trouve sa cause dans les lois morales, et, par suite, dans la raison, ou est produite par elles tandis que la volonté active, et cependant libre, a besoin de fondements déterminés.

lui avait été accordé une plus longue durée de vie et cette tournure d'esprit plus propre aux années de jeunesse qui permet de transformer facilement une manière de pensée habituelle, en fonction des changements survenus dans l'état des sciences. Cela étant, il lui reste tout de même le mérite d'avoir persisté à chercher l'ultime pierre de touche de la recevabilité d'un jugement, ici comme partout, en nul autre endroit que *dans la seule raison*, que celle-ci soit guidée dans le choix de ses propositions par le discernement ou par le simple besoin et la maxime de son propre intérêt. Il donna à la raison dans son ultime usage le nom de commune raison humaine, car celle-ci a en vue son propre intérêt tandis qu'il faut déjà être sorti du sentier naturel pour oublier celui-ci et avoir le loisir de scruter parmi les concepts avec une attitude objective pour élargir simplement son savoir, que cela soit nécessaire ou non.

Mais comme l'expression, *sentence de la saine raison*, dans la question présente continue d'être équivoque, et qu'elle peut être prise, comme Mendelssohn lui-même le comprenait à tort, pour un jugement provenant d'un *discernement de la raison*, soit, comme l'auteur des *Résultats* semble le prendre, pour un jugement *inspiré par la raison*, il sera nécessaire de donner une autre dénomination à cette source du jugement et aucune n'est plus appropriée que celle d'une *croyance de la raison*. Toute croyance, même historique, doit certes être *rationnelle* (car l'ultime pierre de touche de la vérité est toujours la raison); cependant une croyance de la raison est celle qui ne se fonde sur d'autres *data* que ceux qui sont contenus dans la raison *pure*. Or toute *croyance* est un assentiment subjectivement suffisant, mais objectivement insuffisant *pour la conscience*; on l'oppose par conséquent au *savoir*. Par ailleurs, si on donne son assentiment à quelque chose pour des raisons objectives, bien qu'insuffisantes pour la conscience, et qu'il s'agit par suite d'une simple opinion, cette *opinion* peut cependant, si elle est progressivement complétée par des raisons de même espèce, devenir enfin un *savoir*. En revanche, quand les raisons

de l'assentiment, d'après leur nature, ne sont objectivement absolument pas valables, la croyance ne pourra jamais devenir un savoir par quelque usage de la raison que ce soit. La croyance historique, par exemple à la mort d'un grand homme qu'attestent quelques lettres, *peut devenir un savoir* si les autorités de la localité la font connaître ainsi que sa sépulture, son testament, etc. Que quelque chose puisse ainsi être tenu pour historiquement vrai, c'est-à-dire cru, d'après des témoignages, par exemple qu'il existe une ville nommée Rome dans le monde et que celui qui n'y est jamais allé puisse tout de même dire : *je sais et pas seulement je crois* qu'il existe une ville nommée Rome, voilà qui va bel et bien de pair. En revanche, la pure croyance de la raison ne pourra jamais être métamorphosée par les data naturels de la raison et de l'expérience en un savoir parce que le fondement de l'assentiment est simplement subjectif, c'est-à-dire un besoin nécessaire de la raison (et il le restera aussi longtemps que nous serons des hommes) de seulement *supposer* et non de démontrer l'existence d'un être suprême. Ce besoin de la raison, pour un usage *théorique* d'elle-même qui la satisfasse, ne serait rien d'autre qu'une pure *hypothèse de la raison*, c'est-à-dire une opinion qui, pour des raisons subjectives, suffirait à l'assentiment; parce qu'on ne peut jamais escompter une autre raison que celle-ci pour *expliquer des effets* donnés, et que la raison a cependant besoin d'un principe d'explication. En revanche, la *croyance de la raison* qui repose sur le besoin de son usage dans une intention *pratique*, pourrait s'appeler un *postulat* de la raison : non qu'il s'agisse d'un discernement qui satisferait à toute exigence logique requise par une certitude, mais parce que cet assentiment (pourvu que tout dans l'homme soit moralement bien conformé) ne le cède, du point de vue du degré, à aucun savoir *, bien qu'elle en diffère entièrement par nature.

* La *fermeté* de la croyance requiert la conscience de son *invariabilité*. Ainsi je peux être entièrement certain que personne ne pourra réfuter la proposition : *il y a un Dieu*; car d'où pourrait-il

Une pure croyance de la raison est donc le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles, mais aussi à l'homme doué de raison commune mais (moralement) saine de tracer son chemin, dans une intention, tant pratique que théorique, entièrement appropriée à toute la finalité de sa détermination ; et c'est également cette croyance de la raison qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute révélation.

Le concept de Dieu, et même la conviction de son existence, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité. Si je reçois une intuition immédiate d'un genre tel que la nature, pour autant que je la connaisse, ne pourrait en fournir, il faudra qu'un concept de Dieu me serve de norme pour que je sache si ce phénomène concorde avec tout ce que ce qui est indispensable pour caractériser une divinité. Bien que je ne discerne pas du tout comment il serait possible qu'un phénomène quelconque puisse présenter, ne serait-ce que qualitativement, ce qui ne peut être saisi que par la pensée mais jamais par l'intuition, il n'en est pas moins clair que pour juger seulement si Dieu est le phénomène qui m'apparaît, et agit intérieurement ou extérieurement sur mon sentiment, je dois le confronter avec mon concept de la raison que j'ai de Dieu et puis examiner non pas si ce concept lui est adéquat mais simplement s'il ne le contredit pas. Pareillement, même s'il ne se rencontrait rien qui contredise ce concept dans tout ce par quoi il se découvrirait immédiatement à moi, néanmoins ce phénomène, cette intuition, cette révélation immé-

tirer cette réflexion ? Ainsi n'en va-t-il pas de la croyance de la raison comme de la croyance historique dans laquelle il est toujours possible que des preuves contraires soient découvertes et où on doit toujours se réserver de changer d'opinion si notre connaissance des choses venait à s'étendre.

diante, quel que soit le nom qu'on veuille encore donner à une telle présentation, ne prouverait jamais l'existence d'un être dont le concept (s'il ne doit pas être déterminé de manière incertaine et de ce fait exposé à la possibilité que s'y mêle une illusion quelconque) exige l'infinité en grandeur pour se distinguer de toute autre créature : aucune expérience ni aucune intuition ne peut être adéquate à ce concept ni, par suite, jamais prouver sans équivoque l'existence d'un tel être. Personne ne peut par conséquent être convaincu d'emblée de l'existence de l'être suprême par quelque intuition ; la croyance de la raison doit précéder et alors certains phénomènes ou manifestations donneraient, si besoin est, l'occasion d'examiner si nous sommes bien en droit de tenir pour une divinité ce qui nous parle ou se présente à nous et, le cas échéant, de confirmer cette croyance.

Si donc est contesté à la raison le droit qui lui revient de parler la première dans les choses qui concernent les objets suprasensibles, comme l'existence de Dieu ou le monde à venir, c'est la porte grande ouverte à toutes les exaltations, les superstitions et même à l'athéisme. Et pourtant tout semble dans la controverse de Jacobi et de Mendelssohn tendre à ce renversement dont je ne sais pas vraiment si c'est simplement celui du discernement de la raison et du savoir (au moyen d'une prétendue force dans la spéculation) ou si c'est aussi celui de la croyance de la raison, et, en revanche, tout semble tendre à l'établissement d'une autre croyance que chacun peut fabriquer à son gré. On serait tenté d'adopter cette dernière conclusion quand on voit posé que le concept *spinoziste* de Dieu est le seul concept accordé avec les principes de la raison *, mais qu'il est

* On a peine à comprendre que les savants en question aient pu trouver dans la *Critique de la raison pure* un allié du spinozisme. La Critique coupe entièrement les ailes du dogmatisme eu égard à la connaissance des objets suprasensibles, et le spinozisme est à cet égard tellement dogmatique qu'il rivalise de rigueur avec le mathématicien dans l'administration de la preuve. La Critique prouve que la table des purs concepts de l'entendement doit contenir tous les

⁴⁴ pourtant condamnable. Car bien qu'il soit tout à fait compatible avec la croyance de la raison de concéder que la raison spéculative elle-même n'est même pas en mesure de discerner la *possibilité* d'un être tel que nous devons penser Dieu, il n'est conciliable avec aucune croyance et en tout cas avec aucun assentiment donné à une existence que la raison puisse discerner l'*impossibilité* d'un objet et reconnaître pourtant, à partir d'autres sources, sa réalité.

Hommes qui avez des dons d'esprit et des idées larges ! je vénère vos talents et aime vos sentiments humains. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites et à quoi vont aboutir vos attaques contre la raison ? Sans doute voulez-vous que la *liberté de penser* reste à l'abri des offenses, car sans elle les libres élans de votre génie ne tarderont pas à prendre fin. Voyons

matériaux de la pure pensée ; le spinozisme parle de pensées qui pensent elles-mêmes, et par conséquent d'un accident qui existe en même temps pour soi comme sujet : c'est là un concept qui ne se trouve absolument pas dans l'entendement humain et ne s'y laisse pas non plus introduire. La Critique montre qu'il est loin d'être suffisant, pour affirmer la possibilité d'un être pensé par lui-même, qu'il n'y ait rien de contradictoire dans son concept (encore qu'il soit assurément licite d'admettre, si besoin est, cette possibilité) ; mais le spinozisme prétend discerner l'impossibilité d'un être dont l'idée ne se compose que de purs concepts de l'entendement, d'où l'on a seulement abstrait toutes les conditions de la sensibilité et dans lequel, par conséquent, ne peut jamais se rencontrer une contradiction, et il est pourtant incapable de soutenir cette présomption qui dépasse toutes les limites. C'est précisément au nom de cette présomption que le spinozisme conduit à l'exaltation. Mais en revanche il n'est pas un seul moyen sûr d'extirper jusqu'à la racine toute exaltation si ce n'est la détermination des limites du pouvoir de la raison pure. — De même un autre savant découvre dans *La Critique de la raison pure* une *skepsis*, bien que la Critique tende précisément à poser *a priori* quelque chose de certain et de déterminé quant à l'étendue de notre connaissance. Et pareillement il découvre une *dialectique* dans les recherches critiques, qui visent pourtant à dissoudre et à faire disparaître pour toujours l'inévitable dialectique dans laquelle s'embarrasse et s'empêtre la pure raison quand elle est menée partout dogmatiquement. Les néo-platoniciens, qui se donnaient le nom d'éclectiques parce qu'ils savaient découvrir à tout propos leurs propres lubies chez les auteurs anciens, après qu'ils les y avaient introduites, procédaient précisément ainsi ; il n'y a à cet égard rien de nouveau sous le soleil.

ce qui devra naturellement advenir de cette liberté de pensée si une telle procédure, que vous inaugurez, l'emporte.

A la liberté de penser s'oppose *premièrement la contrainte civile*. Certes, on dit : la liberté de *parler*, ou d'écrire peut nous être retirée par un pouvoir supérieur mais absolument pas celle de *penser*. Toutefois, quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs ! On peut donc dire que ce pouvoir extérieur qui dérobe aux hommes la liberté de *communiquer* en public leurs pensées, leur retire aussi la liberté de *penser* : le seul joyau qui nous reste malgré toutes les charges de la vie civile et grâce auquel on puisse trouver un remède à tous les maux de cet état.

Deuxièmement la liberté de pensée est prise aussi en ce sens que s'y oppose la *contrainte faite à la conscience morale*, lorsque, en dehors de tout pouvoir extérieur, des citoyens s'érigent en tuteurs des autres dans les choses de la religion, et, au lieu d'user d'arguments, s'emploient à proscrire, au moyen de formules de foi dictées et assorties de la crainte angoissée du *danger d'un examen propre*, tout examen de la raison par une empreinte précoce laissée dans les esprits.

Troisièmement la liberté de penser signifie aussi que la raison ne se soumette à aucune autre loi qu'à *celle qu'elle se donne elle-même* ; et son contraire est la maxime d'un *usage sans loi* de la raison (dans l'intention de voir plus loin, comme le génie en a l'illusion, que dans les bornes des lois). La conséquence en est naturellement celle-ci : si la raison ne veut pas être soumise à la loi qu'elle se donne elle-même, elle doit s'incliner sous le joug des lois qu'un autre lui donne ; car, sans une loi quelconque, absolument rien, pas même la plus grande sottise, ne peut se maintenir longtemps. La conséquence inévitable de l'absence *déclarée* de loi dans la pensée (d'un affranchissement des restrictions provenant de la raison) est que la liberté de penser en fait finalement les frais, et que, par

la faute, non du malheur mais d'une véritable pré-somption, elle est, au sens propre du terme, *gaspillée*.

La marche des choses est à peu près la suivante. D'abord le *génie* se complaît tout à fait dans son élan hardi car il s'est défait du fil par lequel la raison autrement le guidait. Il ne tarde pas non plus à faire tomber d'autres sous le charme par des sentences sans appel et par de grandes espérances, et il semble dès lors s'être lui-même placé sur un trône que la lente et laborieuse raison ornait si mal; ce faisant il parle toujours la langue de celle-ci. La maxime, alors admise, de l'invalidité d'une raison légiférante suprême, nous l'appelons, nous autres hommes du commun, *exaltation*; ces favoris de la nature bienveillante, la nomment *illumination*. Etant donné qu'une confusion de langage doit ainsi se produire chez ceux-ci mêmes, du fait que, la raison seule pouvant s'imposer de manière valide à chacun, chacun suit maintenant son inspiration, des inspirations intérieures vont nécessairement finir par découler les *facta* extérieurs attestés par des témoignages, des traditions qui ont été au commencement elles-mêmes choisies vont donner lieu à des sources *qui se sont imposées* avec le temps, en un mot en découle la complète soumission de la raison aux faits, c'est-à-dire la *superstition*, car celle-ci se laisse du moins ramener à une *forme légale* et ainsi à un état d'équilibre.

Néanmoins, comme la raison humaine ne cesse d'aspirer à la liberté : une fois qu'elle a brisé ses
46 entraves, son premier usage d'une liberté dont elle a depuis longtemps perdu l'habitude dégénérera nécessairement en abus et en une confiance téméraire dans l'indépendance de son pouvoir à l'égard de toute restriction, en une conviction de la toute puissance de la raison spéculative qui n'admet rien d'autre que ce qui peut être justifié par des principes *objectifs* et une conviction dogmatique, et nie hardiment tout le reste. La maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son *propre besoin* (renonciation à la croyance de la raison) signifie dès lors *incroyance*; mais celle-ci n'est pas de nature historique car on ne peut absolument pas

penser qu'elle est intentionnelle ni, par suite, qu'elle est responsable (chacun devant, qu'il le veuille ou non, nécessairement croire à un fait suffisamment avéré tout autant qu'à une démonstration mathématique); mais il s'agit d'une *incroyance de la raison*, d'un fâcheux état de l'esprit humain qui commence par retirer aux lois morales toute leur force comme mobiles du cœur et même, avec le temps, toute leur autorité et fait naître le mode de penser qu'on nomme *licence de la pensée*, c'est-à-dire le principe selon lequel on n'a plus à reconnaître aucun devoir. L'autorité entre alors en jeu afin que les affaires civiles elles-mêmes n'en arrivent pas au plus grand désordre; et, comme le moyen le plus prompt et pourtant le plus énergique est, pour elle, justement le meilleur, elle supprime même la liberté de penser et soumet cette activité, au même titre que d'autres, aux prescriptions du pays. Et ainsi la liberté dans la pensée finit par se détruire elle-même quand elle va même jusqu'à procéder indépendamment des lois de la raison.

Amis du genre humain et de ce qui lui est le plus sacré! admettez ce qui, après un examen minutieux et sincère, vous paraît le plus digne d'être cru, qu'il s'agisse de *facta* ou de principes de la raison; mais ne déniez pas à la raison ce qui en fait le souverain bien sur la terre, à savoir le privilège d'être l'ultime pierre de touche de la vérité*. Faute de quoi, indignes de

* *Penser par soi-même* signifie chercher la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même (c'est-à-dire dans sa propre raison); et la maxime de toujours penser par soi-même, c'est les *Lumières*. Elle ne requiert pas pour cela autant que se l'imaginent ceux qui placent les lumières dans les *connaissances*; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage. Se servir de sa *propre raison* ne signifie rien d'autre que de se demander soi-même en toute chose ce que l'on doit admettre: est-il opportun de faire du fondement d'après lequel on admet quelque chose, ou de la règle qui découle de ce qu'on admet, un principe universel de son usage de la raison. Chacun peut en faire l'épreuve sur lui-même; et il verra aussitôt disparaître la superstition et l'exaltation lors de cet examen, même s'il est loin d'avoir les

7 cette liberté, vous la perdrez avec certitude et vous ferez de surcroît porter le fardeau de cette infortune à cette partie innocente qui aurait sinon été disposée à se servir de sa liberté *de manière légale* et par là également de manière finale en vue du bien du monde !

connaissances nécessaires pour les réfuter l'une et l'autre à partir de raisons objectives. Car il se servira simplement de la maxime de la raison *se conservant elle-même*. Instaurer les lumières en *quelques sujets* est donc chose facile ; il suffit de commencer tôt à habituer les jeunes esprits à une telle réflexion. Mais éclairer une *époque* est une tâche de très longue haleine ; car il se trouve beaucoup d'obstacles extérieurs qui interdisent pour une part ce mode d'éducation, pour une autre part le rendent plus difficile.